ÉTUDES TRADITIONNELLES
LE VOILE D'ISIS

41e Année Avril 1936 No 196

DES QUALIFICATIONS INITIATIQUES

Il nous est souvent arrivé, au cours de nos précédents articles, de faire allusion aux qualifications initiatiques, et, de divers côtés, on nous a posé de nombreuses questions à ce sujet ; à vrai dire, il n'est guère possible de prétendre le traiter d'une façon complète, mais du moins pouvons-nous y apporter quelques éclaircissements. Et, tout d'abord, il doit être bien entendu que ces qualifications sont exclusivement du domaine de l'individualité ; en effet, s'il n'y avait à envisager que la personnalité ou le « Soi », il n'y aurait aucune différence à faire à cet égard entre les êtres, et tous seraient également qualifiés, sans qu'il y ait lieu de faire la moindre exception ; mais la question se présente tout autrement par le fait que l'individualité doit nécessairement être prise comme moyen et comme support de la réalisation initiatique ; il faut par conséquent qu'elle possède les aptitudes requises pour jouer ce rôle, et tel n'est pas toujours le cas. L'individualité n'est ici, si l'on veut, que l'instrument de l'être véritable ; mais, si cet instrument présente certains défauts, il peut être plus ou moins complètement inutilisable, ou même l'être tout à fait pour ce dont il s'agit. Il n'y

a d'ailleurs là rien dont on doive s'étonner, si l'on réfléchit seulement que, même dans l'ordre des activités profanes, ce qui est possible à l'un ne l'est pas à l'autre, et que, par exemple, l'exercice de tel ou tel métier exige certaines aptitudes spéciales, mentales et corporelles tout à la fois. La différence essentielle est que, dans ce cas, il s'agit d'une activité qui relève tout entière du domaine individuel, qui ne le dépasse en aucun façon ni sous aucun rapport, tandis que, en ce qui concerne l'initiation, le résultat à atteindre est au contraire au delà des limites de l'individualité ; mais, encore une fois, celle-ci n'en doit pas moins être prise comme point de départ, et c'est là une condition à laquelle il est impossible de se soustraire.

On peut encore dire ceci : l'être qui entreprend le travail de réalisation initiatique doit forcément partir d'un certain état de manifestation, celui où il est situé actuellement, et qui comporte tout un ensemble de conditions déterminées : d'une part, les conditions qui sont inhérentes à cet état et qui le définissent d'une façon générale, et, d'autre part, celles qui, dans ce même état, sont particulières à chaque individualité et la différencient de toutes les autres. Il est évident que ce sont ces dernières qui doivent être envisagées en ce qui concerne les qualifications, puisqu'il s'agit là de quelque chose qui, par définition même, n'est pas commun à tous les individus, mais caractérise proprement ceux-là seuls qui appartiennent, virtuellement tout au moins, à l' « élite » entendue dans le sens que nous avons précisé précédemment.

Maintenant, il faut bien comprendre que l'individualité doit être prise ici telle qu'elle est en fait, avec tous ses éléments constitutifs, et qu'il peut y avoir des qualifications concernant chacun de ces éléments, y compris l'élément corporel lui-même, qui ne doit aucunement être traité, à ce point de vue, comme quelque chose d'indifférent ou de négligeable. Peut-être n'y aurait-il pas besoin de tant y insister si nous ne nous trouvions en présence de la conception grossièrement simplifiée que les Occidentaux modernes se font de l'être humain : non seulement l'individualité est pour eux l'être tout entier, mais encore cette individualité elle-même est réduite à deux parties supposées complètement séparées l'une de l'autre, l'une étant le corps, et l'autre quelque chose d'assez mal défini, qui est désigné indifféremment par les noms les plus divers et parfois les moins appropriés. Or la réalité est tout autre : les éléments multiples de l'individualité, quelle que soit d'ailleurs la façon dont on voudra les classer, ne sont point ainsi isolés les uns des autres, mais forment un ensemble dans lequel il ne saurait y avoir d'hétérogénéité radicale et irréductible ; et tous, le corps aussi bien que les autres, sont, au même titre, des manifestations ou des expressions de l'être dans les diverses modalités du domaine individuel. Entre ces modalités, il y a des correspondances telles que ce qui se passe dans l'une a normalement sa répercussion dans les autres ; il en résulte que, d'une part, l'état du corps peut influer d'une certaine façon favorable ou défavorable sur les autres modalités, et que, d'autre part, l'inverse n'étant pas moins vrai, il peut fournir des signes traduisant sensiblement l'état même de celles-ci ; il est clair que ces deux considérations complémentaires ont l'une et l'autre leur importance sous le rapport des qualifications initiatiques. Tout cela serait parfaitement évident si la notion occidentale de « matière », le dualisme cartésien et les conceptions plus ou moins « mécanistes » n'avaient tellement obscurci ces choses pour la plupart de nos contemporains ; ce sont ces circonstances contingentes qui obligent à s'attarder à des considérations aussi élémentaires, qu'il suffirait autrement d'énoncer en quelques mots, sans avoir à y ajouter la moindre explication.

Il va de soi que la qualification essentielle, celle qui domine toutes les autres, est une question d' « horizon intellectuel » plus ou moins étendu ; mais il peut arriver que les possibilités d'ordre intellectuel, tout en existant virtuellement dans une individualité, soient, du fait des éléments

inférieurs de celle-ci, empêchés de se développer, soit temporairement, soit même définitivement. C'est là la première raison de ce qu'on pourrait appeler les qualifications secondaires ; et il y a encore une seconde raison qui résulte immédiatement de ce que nous venons de dire : c'est que, dans ces éléments, qui sont les plus accessibles à l'observation, on peut trouver des marques de certaines limitations intellectuelles ; dans ce dernier cas, les qualifications secondaires deviennent en quelque sorte des équivalents symboliques de la qualification fondamentale elle-même. Dans le premier cas, au contraire, il peut se faire qu'elles n'aient pas toujours une égale importance : ainsi, il peut y avoir des obstacles s'opposant à toute initiation, même simplement virtuelle, ou seulement à une initiation effective, ou encore au passage à des degrés plus ou moins élevés ; et il faut ajouter aussi qu'il y a des empêchements spéciaux qui peuvent ne concerner que certaines formes d'initiation.

Sur ce dernier point, il suffit en somme de rappeler que la diversité des modes d'initiation, soit d'une forme traditionnelle à une autre, soit à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, a précisément pour but de répondre à celle des aptitudes individuelles ; elle n'aurait évidemment aucune raison d'être si un mode unique pouvait convenir également à tous ceux qui sont, d'une façon générale, qualifiés pour recevoir l'initiation. Puisqu'il n'en est pas ainsi, chaque organisation initiatique devra avoir sa « technique » particulière, et elle ne pourra naturellement admettre que ceux qui seront capables de s'y conformer et d'en retirer un bénéfice effectif, ce qui suppose, quant aux qualifications, l'application de tout un ensemble de règles spéciales, valables seulement pour l'organisation considérée, et n'excluant aucunement, pour ceux qui seront écartés par là, la possibilité de trouver ailleurs une initiation équivalente, pourvu qu'ils possèdent les qualifications générales qui sont strictement indispensables dans tous les cas. Un des exemples les plus nets que l'on puisse donner à cet égard, c'est le fait qu'il

existe des formes d'initiation qui sont exclusivement masculines, tandis qu'il en est d'autres où les femmes peuvent être admises ; on peut donc dire qu'il y a là une certaine qualification qui est exigée dans un cas et qui ne l'est pas dans l'autre, et que cette différence tient aux modes particuliers d'initiation dont il s'agit ; nous y reviendrons d'ailleurs par la suite, car nous avons pu constater que ce fait est généralement fort mal compris à notre époque.

Là où il existe une organisation sociale traditionnelle, même dans l'ordre extérieur, chacun, étant à la place qui convient à sa propre nature individuelle, doit par là même pouvoir trôuver aussi plus facilement, s'il est qualifié, le mode d'initiation qui correspond à ses possibilités. Ainsi, si l'on envisage à ce point de vue l'organisation des castes, l'initiation des Kshatriyas ne saurait être identique à celle des Brâhmanes, et ainsi de suite ; et, d'une façon plus particulière encore, une certaine forme d'initiation peut être liée directement à l'exercice d'un métier déterminé, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, ce qui ne peut avoir toute sa valeur effective que si le métier qu'exerce chaque individu est bien celui auquel il est destiné par les aptitudes inhérentes à sa nature même, de telle sorte que ces aptitudes feront en même temps partie intégrante des qualifications spéciales requises pour la forme d'initiation correspondante.

Au contraire, là où rien n'est plus organisé suivant des règles traditionnelles et normales, ce qui est le cas du monde occidental moderne, il en résulte une confusion qui s'étend à tous les domaines, et qui entraîne inévitablement des complications et des difficultés multiples quant à la détermination précise des qualifications initiatiques, puisque la place de l'individu dans la société n'a plus alors qu'un rapport très lointain avec sa nature, et que même, bien souvent, ce sont uniquement les côtés les plus extérieurs et les moins importants de celle-ci qui sont pris en considération, c'est-à-dire ceux qui n'ont réellement aucune valeur, même

secondaire, au point de vue initiatique. Une autre cause de difficultés qui s'ajoute encore à celle-là, et qui en est d'ailleurs solidaire dans une certaine mesure, c'est l'oubli des sciences traditionnelles : les données de certaines d'entre elles pouvant fournir le moyen de reconnaître la véritable nature d'un individu, lorsqu'elles viennent à faire défaut, il n'est jamais possible, par d'autres moyens quelconques, d'y suppléer entièrement et avec une parfaite exactitude ; quoi qu'on fasse à cet égard, il y aura toujours une part plus ou moins grande d' « empirisme » qui pourra donner lieu à bien des erreurs. C'est là une des principales raisons de la dégénérescence de certaines organisations initiatiques : l'admission d'éléments non qualifiés, que ce soit par ignorance pure et simple des règles qui devraient les éliminer, ou par impossibilité de les appliquer sûrement, est en effet un des facteurs qui contribuent le plus à cette dégénérescence, et peut même, si elle se généralise, amener finalement la ruine complète d'une telle organisation.

Avant de passer à la seconde partie de cette étude, dans laquelle nous insisterons davantage sur la signification réelle qu'il convient d'attribuer aux qualifications secondaires, il est encore un point sur lequel nous devons attirer l'attention : c'est que, outre les qualifications requises pour l'initiation elle-même, et qui sont celles que nous avons en vue ici, il peut y avoir, par surcroît, d'autres qualifications plus particulières qui soient requises seulement pour remplir telle ou telle fonction dans une organisation initiatique. Ce sont là deux choses qu'il importe de ne jamais confondre, et cette distinction correspond à celle que nous avons indiquée, dans notre dernier article, en ce qui concerne la hiérarchie initiatique ; il suffira donc, pour en comprendre la raison, de se reporter à ce que nous avons dit alors ; et nous ajouterons seulement que l'aptitude à recevoir l'initiation, même jusqu'au degré le plus élevé, n'implique pas nécessairement l'aptitude à exercer une fonction quelconque, fût-ce la plus simple de toutes. Il doit d'ailleurs être bien entendu

que la fonction, quelle qu'elle soit, n'a jamais qu'un caractère accidentel et contingent ; ce qui seul est véritablement essentiel, c'est l'initiation elle-même avec ses degrés, puisque c'est elle qui influe d'une façon effective sur l'état réel de l'être, tandis que la fonction ne saurait aucunement le modifier ou y ajouter quoi que ce soit.

(*A suivre.*)

René Guénon.

LES FLEURS SYMBOLIQUES

L'USAGE des fleurs dans le symbolisme est, comme on le sait, très répandu et se retrouve dans la plupart des traditions ; il est aussi très complexe, et notre intention ne peut être ici que d'en indiquer quelques-unes des significations les plus générales. Il est évident en effet que, suivant que telle ou telle fleur est prise comme symbole, le sens doit varier, tout au moins dans ses modalités secondaires, et aussi que, comme il arrive généralement dans le symbolisme, chaque fleur peut avoir elle-même une pluralité de significations, d'ailleurs reliées entre elles par certaines correspondances.

Un des sens principaux est celui qui se rapporte au principe féminin ou passif de la manifestation, c'est-à-dire à *Prakriti*, la Substance universelle ; et, à cet égard, la fleur équivaut à un certain nombre d'autres symboles, parmi lesquels un des plus importants est la coupe. Comme celle-ci, en effet, la fleur évoque par sa forme même l'idée d'un « réceptacle », ce qu'est *Prakriti* pour les influences émanées de *Purusha*, et l'on parle aussi couramment du « calice » d'une fleur. D'autre part, l'épanouissement de cette même fleur représente en même temps le développement de la manifestation elle-même, considérée comme production de *Prakriti* ; et ce double sens est particulièrement net dans un cas comme celui du lotus,qui est en Orient la fleur symbolique par excellence, et qui a pour caractère spécial de s'épanouir à la surface des eaux, laquelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente toujours le domaine d'un certain état de manifestation, ou le plan de réflexion du « Rayon Céleste » qui exprime l'influence de *Purusha* s'exerçant

sur ce domaine pour réaliser les possibilités qui y sont contenues potentiellement, enveloppées dans l'indifférenciation primordiale de *Prakriti* (1).

Le rapprochement que nous venons d'indiquer avec la coupe doit naturellement faire penser au symbolisme du Graal dans les traditions occidentales ; et il y a lieu de faire précisément, à ce sujet, une remarque qui est très digne d'intérêt. On sait que, parmi les divers autres objets que la légende associe au Graal, figure notamment une lance, qui, dans l'adaptation chrétienne, n'est autre que la lance du centurion Longin, par laquelle fut ouverte au flanc du Christ la blessure d'où s'échappèrent le sang et l'eau que Joseph d'Arimathie recueillit dans la coupe de la Cène ; mais il n'en est pas moins vrai que cette lance ou quelqu'un de ses équivalents existait déjà, comme symbole en quelque sorte complémentaire de la coupe, dans les traditions antérieures au Christianisme (2). La lance, lorsqu'elle est placée verticalement, est une des figures de l'« Axe du Monde », qui s'identifie au « Rayon Céleste » dont nous parlions tout à l'heure ; et l'on peut rappeler aussi, à ce propos, les fréquentes assimilations du rayon solaire à des armes telles que la lance ou la flèche, sur lesquelles ce n'est pas le lieu d'insister davantage ici. D'un autre côté, dans certaines représentations, des gouttes de sang tombent de la lance elle-même dans la coupe ; or ces gouttes de sang ne sont ici autre chose, dans la signification principielle, que l'image des influences émanées de *Purusha*, ce qui évoque d'ailleurs le symbolisme vêdique du sacrifice de *Purusha* à l'origine de la manifestation (3) ; et ceci va nous ramener directement à la question du symbolisme floral, dont nous ne nous

1. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIV.
2. Cf. *Le Roi du Monde*, p. 51. On pourrait relater, entre les différents cas où la lance est employée comme symbole, de curieuses similitudes jusqu'en des points de détail : ainsi, chez les Grecs, la lance d'Achille passait pour guérir les blessures qu'elle avait causées ; la légende médiévale attribue la même vertu à la lance de la Passion.
3. On pourrait aussi, à certains égards, faire ici un rapprochement avec le symbolisme bien connu du pélican.

sommes éloigné qu'en apparence par ces considérations.

Dans le mythe d'Adonis (dont le nom, du reste, signifie « le Seigneur »), lorsque le héros est frappé mortellement par le boutoir d'un sanglier, qui joue ici le même rôle que la lance (1), son sang, en se répandant à terre, donne naissance à une fleur ; et l'on trouverait sans doute assez facilement d'autres exemples similaires. Or ceci se retrouve également dans le symbolisme chrétien : c'est ainsi que M. Charbonneau-Lassay a signalé « un fer à hosties, du XII^e siècle, où l'on voit le sang des plaies du Crucifié tomber en gouttelettes qui se transforment en roses, et le vitrail du XIII^e siècle de la cathédrale d'Angers où le sang divin, coulant en ruisseaux, s'épanouit aussi sous forme de roses » (2). La rose est en Occident, avec le lis, un des équivalents les plus habituels de ce qu'est le lotus en Orient ; ici, il semble d'ailleurs que le symbolisme de la fleur soit rapporté uniquement à la production de la manifestation (3), et que *Prakriti* soit plutôt représentée par le sol même que le sang vivifie ; mais il est aussi des cas où il semble en être autrement. Dans le même article que nous venons de citer, M. Charbonneau-Lassay reproduit un dessin brodé sur un canon d'autel de l'abbaye de Fontevrault, datant de la première moitié du XVI^e siècle et conservé aujourd'hui au musée de Naples, où l'on voit la rose placée au pied d'une lance dressée verticalement et le long de laquelle pleuvent des gouttes de sang. Cette rose apparaît là associée à la lance exactement comme la coupe l'est ailleurs, et elle semble bien recueillir les gouttes de sang plutôt que provenir de la transformation de l'une d'elles ;

1. Il y aurait beaucoup à dire sur le symbolisme du sanglier et sur son caractère « polaire », qui le met précisément en rapport aussi avec l' « Axe du Monde ».

2. *Regnabit*, n° de janvier 1925. Signalons aussi, comme se rapportant à un symbolisme connexe, la figuration des cinq plaies du Christ par cinq roses, l'une placée au centre de la croix et les quatre autres entre ses branches, ensemble qui constitue également un des principaux symboles rosicruciens.

3. Il doit être bien entendu, pour que cette interprétation ne puisse donner lieu à aucune objection, qu'il y a une relation très étroite entre « Création » et « Rédemption », qui ne sont en somme que deux aspects de l'opération du Verbe divin.

du reste il est évident que les deux significations ne s'opposent nullement, mais qu'elles se complètent bien plutôt, car ces gouttes, en tombant sur la rose, la vivifient aussi et la font s'épanouir ; et il va sans dire que ce rôle symbolique du sang a, dans tous les cas, sa raison dans le rapport direct de celui-ci avec le principe vital, transposé ici dans l'ordre cosmique. Cette pluie de sang équivaut aussi à la « rosée céleste » qui, suivant la doctrine kabbalistique, émane de l' « Arbre de Vie », autre figure de l' « Axe du Monde », et dont l'influence vivifiante est principalement rattachée aux idées de régénération et de résurrection, manifestement connexes de l'idée chrétienne de la Rédemption ; et cette même rosée joue également un rôle important dans le symbolisme alchimique et rosicrucien (1).

Lorsque la fleur est considérée comme représentant le développement de la manifestation, il y a aussi équivalence entre elle et d'autres symboles, parmi lesquels il faut noter tout spécialement celui de la roue, qui se rencontre à peu près partout, avec des nombres de rayons variables suivant les figurations, mais qui ont toujours par eux-mêmes une valeur symbolique particulière. Les types les plus habituels sont les roues à six et huit rayons ; la « rouelle » celtique, qui s'est perpétuée à travers presque tout le moyen âge occidental, se présente sous l'une et l'autre de ces deux formes ; ces mêmes figures, et surtout la seconde, se rencontrent très souvent dans les pays orientaux, notamment en Chaldée et en Assyrie, dans l'Inde et au Thibet. Or la roue est toujours, avant tout, un symbole du Monde ; dans le langage symbolique de la tradition hindoue, on parle constamment de la « roue des choses » ou de la « roue de vie » ce qui correspond nettement à cette signification ; et les allusions à la « roue cosmique » ne sont pas moins fréquentes dans la tradition extrême-orientale. Cela suffit à établir

1. Cf. *Le Roi du Monde*, p. 31. La similitude qui existe entre le nom de la rosée (*ros*) et celui de la rose (*rosa*) ne peut d'ailleurs manquer d'être remarquée par ceux qui savent combien est fréquent l'emploi d'un certain symbolisme phonétique.

l'étroite parenté de ces figures avec les fleurs symboliques, dont l'épanouissement est d'ailleurs également un rayonnement autour du centre, car elles sont, elles aussi, des figures « centrées » : et l'on sait que, dans la tradition hindoue, le Monde est parfois représenté sous la forme d'un lotus au centre duquel s'élève le *Mêru*, la « montagne polaire ». Il y a d'ailleurs des correspondances manifestes, renforçant encore cette équivalence, entre le nombre des pétales de certaines de ces fleurs et celui des rayons de la roue : ainsi, le lis a six pétales, et le lotus, dans les représentations du type le plus commun, en a huit, de sorte qu'ils correspondent respectivement aux roues à six et huit rayons dont nous venons de parler (1). Quant à la rose, elle est figurée avec un nombre de pétales variable ; nous ferons seulement remarquer à ce sujet que, d'une façon générale, les nombres cinq et six se rapportent respectivement au « microcosme » et au « macrocosme » ; en outre, dans le symbolisme alchimique, la rose à cinq pétales, placée au centre de la croix qui représente le quaternaire des éléments, est aussi, comme nous l'avons déjà signalé ici dans une autre étude, le symbole de la « quintessence », qui joue d'ailleurs, relativement à la manifestation corporelle, un rôle analogue à celui de *Prakriti* (2). Enfin, nous mentionnerons encore la parenté des fleurs à six pétales et de la roue à six rayons avec certains autres symboles non moins répandus, tels que celui du « Chrisme », sur lesquels nous nous proposons de revenir en une autre occasion (3). Pour cette fois, il nous suffira d'avoir

1. Nous avons noté, comme exemple très net d'une telle équivalence au moyen âge, la roue à huit rayons et une fleur à huit pétales figurées l'une en face de l'autre sur une même pierre sculptée, encastrée dans la façade de l'ancienne église Saint-Maxime de Chinon, et qui date très probablement de l'époque carolingienne. La roue se trouve d'ailleurs très souvent figurée sur les églises romanes, et la rosace gothique elle-même, que son nom assimile aux symboles floraux, semble bien en être dérivée, de sorte qu'elle se rattacherait ainsi, par une filiation ininterrompue, à l'antique « rouelle » celtique.

2. *La théorie hindoue des cinq éléments* (nº d'août septembre 1935).

3. M. Charbonneau-Lassay a signalé l'association de la rose elle-même avec le Chrisme (*Regnabit*, nº de mars 1926) ; dans une figure de ce genre qu'il a reproduite d'après une brique mérovingienne, la rose centrale a six

montré les deux similitudes les plus importantes des symboles floraux, avec la coupe en tant qu'ils se rapportent à *Prakriti*, et avec la roue en tant qu'ils se rapportent à la manifestation cosmique, le rapport de ces deux significations étant d'ailleurs, en somme, un rapport de principe à conséquence, puisque *Prakriti* est la racine même de toute manifestation.

RENÉ GUÉNON.

pétales qui sont orientés suivant les branches du Chrisme ; de plus, celui-ci est enfermé dans un cercle, ce qui fait apparaître aussi nettement que possible son identité avec la roue à six rayons.